Critique Sociale

numéro 39 - septembre/octobre 2016

Actualité :

Histoire et théorie :

Mouvement contre la loi travail : les stratégies de l'échec

Le but de ce texte est d'analyser brièvement le mouvement de ce printemps 2016 contre la « loi travail », afin de comprendre son échec pour ne pas reproduire les mêmes erreurs la prochaine fois.



Commençons néanmoins par évoquer un point positif : il y a au moins eu un mouvement, d'une ampleur considérable. Le pire échec aurait été que cette loi de régression sociale passe sans contestation. Nous ne revenons pas ici sur le fond de cette loi (voir ci-dessous nos tracts diffusés

pendant le mouvement), nous consacrant aux éléments décisifs de la mobilisation. Tout d'abord, en pleine spirale autoritaire, le gouvernement a choisi le mépris face à la mobilisation, et la stratégie du pourrissement. Cela s'inscrit dans un contexte d'aggravation de la répression et de la violence policière depuis quelques années, qu'il est d'autant moins possible de dissimuler que les manifestants eux-mêmes disposent beaucoup plus qu'avant de moyens pour filmer ou photographier les agressions commises par des policiers. La responsabilité gouvernementale est donc écrasante. Le problème ici est de savoir quelle stratégie la plus efficace aurait du lui être opposée, pour renverser le rapport de force en notre faveur et battre le gouvernement.

La mobilisation a souffert de divisions, entretenues évidemment par le gouvernement qui a tout intérêt à fractionner ceux qui s'opposent à lui, mais aussi créées par une partie des attitudes intérieures au mouvement. Il faut sur ce point absolument éviter le déni : quand une dérive affaiblit et fourvoie une mobilisation, ce serait une lâcheté et une faute de se taire. Ceux qui profitent des manifestations pour s'en prendre à des services publics utiles socialement (transports en commun, hôpital) sont, de fait, des adversaires politiques. Leurs pratiques sont d'ailleurs complètement autoritaires, puisqu'ils imposent leurs choix à toute une manifestation – qui devra subir les conséquences de leurs actes. Outre une vieille fascination viriliste pour la violence (y compris, pour certains, pour l'organisation de type militaire), l'essor de ces comportements ne vient pas de nulle part : il y a d'abord une réaction instinctive face à l'accroissement de la violence policière, mais aussi un sentiment – bien réel – que la stratégie de l'intersyndicale est insuffisante. Une des immenses faiblesses de cette « position » est justement de mener encore plus à l'échec que celle des bureaucraties, et surtout de contribuer à empêcher de les dépasser, en marginalisant le mouvement et en limitant l'investissement des non-militants.
De fait, on est largement resté au stade des manifs composées en grande partie de militants. Il semble qu'il y a eu assez peu de premiers engagements suscités par la mobilisation – alors même que l'opposition à la loi travail était d'emblée très majoritaire dans la population – et surtout, peu de cette conscientisation dans l'action qui découle de la participation active à un mouvement vivant (même si heureusement des contre-exemples ont existé dans certains secteurs). Il faut s'interroger sur ce manque essentiel qui a plusieurs causes, dont le faible nombre de structures autonomes de lutte à s'être créées à la base, un mouvement qui apparaît comme conçu et dirigé par des « spécialistes » avec des codes et un langage hermétiques, l'impression que participer aux manifestations est physiquement risqué, etc. Toutes ces questions doivent être prises en compte à l'avenir.
Le mouvement ne peut que rester faible tant qu'il n'est pas approprié, investi, codirigé par une large partie des travailleurs, des précaires, des chômeurs et des jeunes. C'est dans le cadre d'un mouvement massif, auto-organisé, que peuvent émerger puis s'imposer les éléments de dépassement des simples revendications comme le retrait d'un projet de loi – revendications parfaitement nécessaires, mais qui restent dans le cadre du système et ne permettent donc pas de résoudre les causes fondamentales de l'oppression sociale.

Autre exemple de déni de la réalité qui affaiblit la lutte, il faut mentionner les faux chiffres de manifestants donnés par la CGT. Ce fut le cas par exemple lors de la manifestation nationale à Paris le 14 juin : nous étions peut-être jusqu'à 200.000, ce qui était d'ailleurs plutôt un succès à ce moment-là. Pourquoi alors la CGT annonce-t-elle le chiffre grossièrement bidon de 1 million de manifestants ? Ce qui compte dans le rapport de force, c'est le nombre réel de manifestants : truquer les chiffres ne sert à rien, c'est même contre-productif puisqu'on se ment à nous-mêmes et qu'on perd toute crédibilité dans ce qu'on annonce. Alors pourquoi ? Les directions confédérales mettent en place depuis des années la même logique, quelques manifestations et quelques appels à la grève, afin d'être reçues par le gouvernement en meilleure position et d'obtenir un retrait de projet ou des concessions, qui justifieront leur action et leur existence[1]. Cette stratégie étant presque à chaque fois un échec, il faut le camoufler en prétendant que les cortèges ont été massifs – quitte à mentir sur les chiffres. On le voit, ce n'est pas qu'un détail, c'est une partie du problème.

[1] Voir « Crise de la CGT ou crise du syndicalisme ? » (*Critique Sociale* n° 34, février/mars 2015).

Allons plus loin : ce qui compte, c'est non seulement le nombre mais aussi le niveau de conscience des manifestants. Combien ont participé à de véritables Assemblées Générales, ou à des débats sur nos moyens d'action, avant de venir en manif, ou le lendemain ? Pour qu'un mouvement puisse devenir un réel outil d'auto-émancipation, il est indispensable que des Assemblées générales par lieu de travail, par branche, par zone géographique, soient organisées avant et/ou après les manifs. Il y a bien sûr eu des AG, mais insuffisamment, et parfois avec peu de monde. Il faut bien dire que ce n'est pas forcément simple à mettre sur pied – mais c'est un passage obligé pour pouvoir aller plus loin. On ne peut pas se satisfaire non plus du fait qu'il y a plus d'alcool que de brochures militantes dans les manifs. Abdiquer son esprit critique, même pour de prétendues raisons de « tactique », ne donne jamais de bons résultats. Les manifestations contre la loi travail ont été nombreuses, mais elles n'ont pas regroupé assez de monde, et elles ont souvent été considérées comme des fins en soi et non comme des points d'appui pour construire la lutte, pour servir à l'auto-organisation, à une prise de conscience plus globale.

Sur le plan des grèves, il y a eu des mobilisations parfois importantes et auto-organisées, mais dispersées dans le temps et au fond relativement isolées. Certains ont cru trouver un palliatif en mettant sur pied de petits espaces de radicalités, des expériences dont certaines ont été utiles et positives, mais qui restent souvent limitées à l'entre-soi de petits comités de « spécialistes ». Pour gagner, pour aller plus loin, nous devons créer des espaces permettant à la majorité des travailleurs, précaires, chômeurs et jeunes de s'investir et de participer à une élaboration collective.

Il faut évoquer parmi d'autres expériences, celle de Nuit debout, qui a recouvert différents aspects. Parmi les initiatives les plus positives, on peut citer la création d'une Commission féministe, ou encore de « Biblio debout » – une librairie de troc. Les défauts ont cependant été immenses. Certains opportunistes se sont d'emblée accaparés la communication de Nuit debout, sur une ligne politique catastrophique, certains se revendiquant ouvertement « ni droite ni gauche ». On a vu fleurir sur la place de la République différents courants de repli, des « nationalistes de gauche » et « protectionnistes » notamment. Or, patriotisme, nationalisme, souverainisme, protectionnisme, ce sont toujours des politiques de division entre les travailleurs. De plus, cette volonté de repli dans des frontières étatiques a pour conséquence d'alimenter l'idéologie dominante en faveur de prétendus intérêts communs entre les classes sociales, ce qui ne bénéficie qu'à la classe dominante et affaiblit les luttes sociales. L'internationalisme réel, par contre, permet l'unité de la classe travailleuse, quelle que soit son pays, sa nationalité, ses origines.

Ce qui a fait une partie du succès de curiosité de Nuit debout à ses débuts, c'est l'absence de délimitation politique. C'est aussi ce qui a provoqué son échec, et sa disparition progressive dans l'indifférence quasi-générale. Ceci dit, il faut comprendre les ressorts de Nuit debout. C'est, à tous les sens du terme, une question d'espace. Ce qui séduit, c'est d'abord la réappropriation de l'espace public, en l'occurrence d'une grande place parisienne, pour en faire un lieu de débats et d'échanges. Ensuite, il y a une recherche de quelque chose de nouveau, Nuit debout a donc occupé cet espace politique de la quête de formes politiques novatrices – même si ce fut l'échec. Nous devons être à l'écoute de ces symptômes, nous devons prendre en compte cette nécessité de renouvellement des formes de lutte et de débat. Par contre, il faut poser d'emblée un cadre : on est là avec un but, développer une mobilisation, et avec une perspective sociale, celle de la classe exploitée. L'absence de délimitation politique mène, on l'a vu, à la confusion et à l'inefficacité.

A l'encontre des différentes stratégies de l'échec que nous avons subies, nous pouvons mettre en place collectivement une stratégie de massification et d'extension de la lutte, d'auto-organisation. Etre nombreux en manif, c'est indispensable. Mais ça ne peut pas suffire à tout : ce qui peut permettre de passer à une nouvelle étape, c'est l'organisation à la base, par lieu de travail quand c'est possible, par secteur d'activité, par zone géographique (ville, quartier...), la constitution de comités de grève, de conseils de mobilisation, où l'on crée ensemble un nouvel espace démocratique qui décide librement des formes de la lutte et de ses objectifs. C'est par un tel mouvement de masse, créant un nouvel espace politique de démocratie à la base, que des victoires sont possibles, que la perspective d'auto-émancipation peut s'imposer. Dans ce but, il reste beaucoup à inventer.

Documents

** Tract diffusé par Critique Sociale à partir du 29 février 2016 :*
« **Projet de « loi travail » : mobilisons-nous, rien n'est joué !**

Le gouvernement Hollande/Valls veut imposer une nouvelle mesure de droite, le projet de « loi travail », qui attaque les droits des salariés. Citons parmi les mesures prévues :
La loi ne garantirait plus contre des mesures défavorables prises entreprise par entreprise ;
Le temps de travail pourrait facilement être allongé ;
Les heures supplémentaires pourraient être moins payées qu'actuellement ;
Les licenciements seraient facilités ; etc.

Ce serait donc une aggravation, un recul social, un renforcement de l'arbitraire du patronat, un développement de la précarité. Nous n'idéalisons pas pour autant l'actuel code du travail : les droits qui protègent les salariés sont déjà insuffisants, et si ce projet passait ce serait encore pire.
Nous, les travailleurs, les précaires, les chômeurs et les jeunes, nous pouvons empêcher cette régression et mettre en avant des solutions : le partage du travail, la solidarité, la hausse des salaires, la lutte contre la précarité. Pour cela, inutile d'attendre que d'autres agissent à notre place, ou nous disent comment faire : nous pouvons décider nous-mêmes, non seulement pour obtenir le retrait pur et simple de ce projet, mais aussi pour mettre en avant ce que nous voulons à la place.

Nous pouvons sans attendre tenir des Assemblées générales sur tous les lieux de travail, pour discuter entre nous de ce que nous voulons faire, pour organiser des collectifs unitaires, pour décider des actions : manifestations, grève reconductible, etc. Une première mobilisation est déjà prévue le mercredi 9 mars. Organisons-nous à la base contre la régression sociale, contre ce projet de « loi travail », contre la précarité ! »

** Tract diffusé par Critique Sociale à partir du 31 mars 2016 :*
« **Contre la « loi travail », passons à la vitesse supérieure !**

La mobilisation contre le projet de « loi travail » se poursuit. C'est évidemment positif, mais malheureusement, des journées de mobilisation une fois par semaine ne suffiront probablement pas pour obtenir le retrait pur et simple de ce projet de loi néfaste.
Il est aujourd'hui nécessaire de construire une mobilisation à la base, ce qui a commencé dans certains endroits, par des Assemblées Générales démocratiques et souveraines, des collectifs de mobilisation, des coordinations. Ce sont ces structures de démocratie directe qui peuvent mettre en place une grève générale efficace, permettant de gagner.

Tout en combattant ce projet de « loi travail », qui serait un recul social, nous n'idéalisons pas pour autant l'actuel code du travail : les droits qui protègent les salariés sont déjà insuffisants. C'est globalement le rapport de forces entre classes sociales qu'il nous faut inverser.
Les travailleurs, les précaires, les chômeurs et les jeunes, nous pouvons empêcher cette régression et mettre en avant d'autres options : le partage du travail (avec la baisse du temps de travail), la solidarité, la hausse des salaires, la lutte contre la précarité. Pour cela, inutile d'attendre que d'autres agissent à notre place ou nous disent comment faire : nous pouvons décider nous-mêmes, pour obtenir le retrait de ce projet et pour mettre en avant ce que nous voulons.
C'est le moment de tenir des Assemblées Générales sur tous les lieux de travail et dans les quartiers, de discuter entre nous de ce que nous voulons faire, d'organiser des coordinations, des collectifs unitaires, de décider nous-mêmes de nos actions.
Poursuivons et intensifions les manifestations, mettons en place une grève générale : contre la régression sociale, contre ce projet de « loi travail », contre la précarité, pour une autre société ! »

Critique de la raison « PIR »
Analyse rhétorique de *Les Blancs, les Juifs et nous*

Un rayon de soleil sur le soir qui tombe. Musique et fanions. Une « cantine associative » de banlieue qui annonce, pour le meeting de ce soir, une invitée de marque : Houria Bouteldja, porte-parole du Parti des Indigènes de la République (PIR), malmenée par la « bonne conscience de gauche ».

Dès mon arrivée, je suis corrigée par l'une des organisatrices : il ne s'agit pas d'un « meeting » mais d'un « débat ». Tant mieux : je présume qu'il y aura échange contradictoire. D'ailleurs, une autre invitée est annoncée : la philosophe belge Isabelle Stengers. Autour de moi, les discussions témoignent de l'enthousiasme des participant.e.s : la pensée de Bouteldja est tellement « fine » que beaucoup avouent « ne rien y comprendre ». Je me demande donc, un peu perplexe, sur quelle base repose leur adhésion à son système. D'autres commentent certaines de ses sorties médiatiques : « quand elle dit "Nous, on a l'Humanité avec nous !", elle est magistrale ! ». En voilà, une phrase à l'argumentation imparable ! Qui peut se prévaloir d'avoir « l'Humanité » avec soi ? Il faut avoir pris le temps de recenser tous ses partisans de part et d'autre du globe ! Ce simple travail mérite à lui seul que je tire mon chapeau.

Enfin, les voix se taisent et le « débat » commence. Toutes les voix se taisent : Bouteldja et Stengers ressemblent à deux dames trop polies qui veulent à tout prix laisser l'autre passer en premier. « Vous d'abord ! Je n'en ferais rien ! » Pourtant, l'organisatrice les a déjà présentées, insistant sur sa « joie » d'avoir comme invitée la représentante du PIR, hélas[2] vilipendée et boudée par les médias (elle était invitée sur France 2 par Taddéi la semaine d'avant, mais bon).
Isabelle Stengers prend la parole. Pour aussitôt se lancer dans un panégyrique de Bouteldja pour le moins désarmant : au contraire de l'oratrice, la jeune femme a connu, eu égard à ses origines extra-européennes, une histoire terrible qui explique l'acuité de ses analyses et son courage dans ses combats. Je me retourne : que des Blancs autour de moi. Stengers me semble à l'image du public, cherchant dans une forme de « communion » avec Bouteldja l'absolution pour ce terrible péché qu'est le fait d'être né blanc. Et la philosophe belge de se donner la discipline pendant cinq bonnes minutes.
Ca y est, la porte-parole du PIR parle. Que dit-elle ? Le courage qu'il faut pour oser réfléchir et parler en ces temps de diktat post-colonial. C'est un travail difficile qui, Isabelle Stengers a raison, demande beaucoup de courage. Risquerait-elle sa vie et sa prison pour ses idées ? Non, elle me rassure aussitôt : ce qu'elle met en balance, c'est sa « respectabilité ». Bon, si sa crainte est seulement de plus être invitée à grignoter des petits fours, me voilà soulagée. Mais, ajoute-t-elle, c'est pour gagner quelque chose de bien plus précieux qu'elle fait ce sacrifice : la « dignité ». C'est au nom de cette « dignité » (le mot est martelé cinq ou six fois en trois minutes) que les « Indigènes » doivent sacrifier leur « respectabilité ». Voilà les enjeux posés : dignité *vs* respectabilité.

I: « Au commencement était le Verbe ». Du bon usage du flou lexical

Je m'interroge sur cet usage des noms abstraits en « -té » dont le choix n'est pas uniquement présidé par la rime. Ces substantifs, par leur abstraction même, ont un contour sémantique assez flou, qui permet à chacun d'y entendre ce qu'il souhaite[3]. De la part de quelqu'un qui reproche volontiers à la pensée post-coloniale de penser en catégories universelles et abstraites, je trouve la farce assez osée.
Il est vrai, Houria Bouteldja affectionne en réalité les substantifs abstraits, qu'il s'agisse du néologisme « blanchité », lui aussi nom de qualité en « -té » qui apparaît dès le premier chapitre dans son livre *Les Blancs, les Juifs et nous,* ou des catégories « race », « Blancs », « Juifs » et « Indigènes » dont elle prend soin de préciser qu'il s'agit sous sa plume de catégories sociales et non

[2] Ou pas : n'est-ce pas la preuve de l'oppression coloniale qu'elle dénonce ?

[3] Cette confusion est revendiquée par la militante PIR elle-même puisque, alors qu'il est l'un des rares mots de son livre à avoir droit à des lettres capitales, elle en dit : « Ce mot, dignité, je ne saurais le définir précisément » (fin de définition), p. 124, éditions La Fabrique, 2016. Cet aveu est tout de même surprenant pour une notion présentée comme essentielle à sa pensée.

de faits de peau[4]. Ainsi, on ne saurait lui reprocher de tomber dans le travers de ses ennemis, c'est-à-dire d'élaborer une pensée raciste.
Ce goût pour les termes abstraits et mal définis apparaît dès le sommaire : après un premier chapitre aux allures d'introduction intitulé « Fusillez Sartre ! » auquel elle reproche de ne pas avoir été « traître à sa race[5] », elle propose un chapitre au titre éloquent, « Vous, les Blancs », deux autres « Nous, les Femmes indigènes » et « Nous, les Indigènes » avant un dernier « Allahou akbar ! ». Un sommaire qui témoigne clairement d'une bipartition nette entre ce « nous » et ce « vous » articulée autour de conflits qui opposeraient fondamentalement les « Indigènes » - entendez : ceux qui relèvent de cette « catégorie sociale » - et les « Blancs ». L'opposition « dignité »/ « respectabilité » serait donc une réponse à l'alternative « blanchité »/ « décolonialité », p. 64.

II: « Et la tendresse, bordel ! ». Du bon usage du manichéisme

Car, en plus d'aimer les mots abstraits, Bouteldja aime les oppositions franches, se prévalant en cela de la pensée de Fanon : « Le manichéisme du colon produit un manichéisme du colonisé [6]». C'est ce qui lui permet de voir des « paradoxes » un peu partout (le terme apparaît deux fois en deux pages, pp. 19 et 20, pour définir l'attitude à la fois anticoloniale et « blanche » de Sartre et l'amitié de Genet pour les colonisés comme pour les Juifs[7]) mais aussi de donner rapidement à son livre une préoccupation morale plus que politique : elle oppose les méchants aux « gentils [8]», l'« innocence [9]» à la culpabilité (p. 30) en dépit de la protestation « je ne suis pas moraliste » (p. 64). Remarquons au passage qu'elle manie tour à tour ces mots avec ironie (p. 30) ou premier degré (p. 23), brouillant ainsi l'énonciation de son texte. La lecture globale du livre fournit toutefois la clé : ces mots sont employés de façon ironique quand ils prétendent rendre compte du discours « blanc ». Enfin, elle leur substitue habilement le terme encore plus flou de « laideur » (pp. 35 et 39 : « votre laideur intrinsèque ») sans le définir ni que l'on sache ainsi en quoi elle consiste.

III: « Et hop ! Ni vu, ni connu, j't'embrouille ! » Du bon usage du brouillage énonciatif

Cette rhétorique qui consiste à jouer tout à la fois de l'indéfinition des termes et des oppositions apparaît au sein du livre dans l'évolution référentielle des deux pronoms précédemment cités, « nous » et « vous ».
Le second désigne tout d'abord « les Blancs », comme elle l'explique au début de son deuxième chapitre[10], puis les Juifs au troisième chapitre, deux populations qu'elle a pourtant à cœur de dissocier pour adresser aux derniers le reproche suivant : avoir accepté de se fondre dans la société française[11] au prix d'une « trahison[12] », déniant ainsi aux Juifs le pouvoir de se définir autrement que par leur religion en toute sincérité. Or, comme il est peu probable que le lecteur *réel* de *Les Blancs, les Juifs et nous* soit concomitamment « Juif » et « Blanc » au sens de Bouteldja, cet interlocuteur n'est, de façon affichée, qu'une fiction élaborée à des fins argumentatives. Pourquoi pas ? Faire intervenir dans un texte un lecteur théorique et fictif est un procédé vieux comme la rhétorique. Mais alors, pourquoi

---

[4] Introduction p. 13 et p. 118 : « La blanchité n'est pas une question génétique. Elle est le rapport de pouvoir ».
[5] P. 19. Ce reproche amène d'ailleurs d'emblée à s'interroger sur la sincérité du terme de « race », chez Bouteldja, comme catégorie sociale puisque, si l'on peut la trahir, c'est bien qu'elle nous définirait de façon ontologique et non comme un choix politique. La porte-parole des « Indigènes », tant en reconnaissant à Genet cette vertu qui aurait fait défaut à Sartre, continue à le classer comme « Blanc ». Qu'est-ce qui pourrait dès lors expliquer ce classement sinon la couleur de peau ?
[6] P. 34. Si le manichéisme est un produit du colonialisme, n'est-on pas autorisé à se demander pourquoi une pensée « décoloniale » ne tente-t-elle pas de s'en départir ?
[7] Voir des paradoxes dans ces attitudes nous semble relever d'une essentialisation manifeste de ces positions politiques : ainsi, selon Bouteldja, on ne saurait sans paradoxe être conjointement contre l'antisémitisme et contre la colonisation.
[8] Pp. 26 et 33-34.
[9] Pp. 23, 30 (deux fois), 31 (cinq fois si l'on y associe l'adjectif « innocent »), 34, 38 et 40 en seulement quinze pages, avec un jeu de mots sur « blanchie » p. 25.
[10] : « Je n'ai jamais pu dire ''nous" en vous incluant. Vous ne le méritez pas. », affirmation dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle est connotée axiologiquement. La suite du paragraphe le corrobore : « Et pourtant, je ne me résous pas vraiment à vous exclure. […] L'exclusion est votre prérogative. » Cette fois, c'est clair, le mal et le racisme sont du côté exclusif des Blancs.
[11] « On ne reconnaît pas un Juif parce qu'il se déclare Juif mais à sa soif de vouloir se fondre dans la blanchité », p. 49.
[12] « Votre zèle est trahison », p. 50.

les lier en un « vous » englobant si elle estime que les Juifs sont ses « cousins[13] » ? N'est-ce pas les lier indéfectiblement aux « Blancs arrogants » ? En employant un seul et même pronom, Bouteldja brouille le départ qu'elle prétend établir entre les deux populations et place définitivement les Juifs du côté des oppresseurs.
De son côté, le pronom personnel « nous »[14], revêt la même indétermination. Celle-ci est pour une part affichée dans les titres des chapitres suivants, « Nous, les Femmes indigènes » et « Nous, les Indigènes », puisqu'être née femme et être né homme n'expose pas à la même oppression. Mais un autre aspect de ce brouillage est moins évident : il apparaît dans la généalogie au nom de laquelle l'auteure prétend remonter à l'Amérique pré-colombienne[15], faisant fi des différences entre le génocide dont les Indiens d'Amérique ont été victimes et la colonisation de l'Algérie. Ainsi, les « Indigènes » sont pour toujours du côté des « gentils », qu'ils aient été ou non à leur tour à la tête d'empires coloniaux comme la Turquie, qu'ils résident en Europe ou dans le Tiers-Monde. Ce flou référentiel permet de présenter le monde comme scindé en seulement deux pôles étanches mais à peu près homogènes, « Blancs » et « Indigènes », tout comme les croisés décrivaient le monde comme réparti exclusivement entre « Chrétiens » et « Infidèles ».

IV: « C'est lui qui l'a dit ! » Du bon usage des citations

L'emploi de l'expression « vers une politique de l'amour révolutionnaire », sous-titre dudit livre, est, aussi, pour le moins confus : dans une petite introduction[16], Bouteldja déclare « emprunter » cette formule à Chela Sandoval, tout en affirmant : « Je ne sais pas quel contenu elle lui donnait mais l'expression m'a plu », jouant cette fois du flou de ses références[17], ce qui est tout de même étrange quand cette référence fait titre !
En effet, si les catégories intellectuelles et les pronoms qu'elle emploie font l'objet d'un brouillage sémantique et référentiel, le même reproche peut être adressé à son usage des citations. Nombreuses sont les figures convoquées pour leur autorité intellectuelle sans références précises : c'est le sort qu'elle fait subir à Césaire p. 21, à Malcolm X p. 22, à Gramsci p. 27, Audre Lorde p. 94… Nous ne relèverons pas ici tous les exemples à notre portée, trop nombreux. Notons seulement au passage l'amour de l'auteure pour les arguments d'autorité, quitte à extraire la citation de son contexte, et partant à modifier son sens : la phrase de Gramsci « Le vieux monde se meurt. Le nouveau est long à paraître et c'est dans ce clair-obscur que surgissent les monstres » est en effet indissociable du contexte de l'entre-deux-guerres, fort différent de notre actualité contemporaine. Enfin, nous constatons que l'une des références les plus fréquentes est Sadri Khiari (pas moins de cinq notes pp. 141-142), c'est-à-dire un autre militant du PIR qu'elle présente pourtant dans le corps de son livre à l'égal des autres intellectuels cités. C'est un peu comme si je me mettais sous le patronage de tel de mes camarades de *Critique sociale* pour confirmer mes dires.

V: Et la prosopopée dans tout ça[18] ? Du bon usage des « voix »

Mais les paroles d'autorité sont loin d'être les seules à être entourées d'un flou volontaire. Avec l'usage des pronoms personnels précédemment cités, Bouteldja prête aux un.e.s et aux autres des comportements et des propos invérifiables. Ainsi, écrit-elle :
« *Vous nous avez sommés de voter utile. Nous avons obéi. De voter socialiste. Nous avons obéi. Puis de défendre les valeurs républicaines. Nous avons obéi. Et surtout de ne pas faire le jeu du Front national. Nous avons obéi. En d'autres termes, nous nous sommes sacrifiés pour vous sauver, vous*[19]. »

---

[13] P. 49.
[14] Qui est pourtant le troisième et dernier mot, après « dignité » et « justes », à avoir droit à des capitales, p. 139.
[15] « Mon humanité, je l'ai perdue. En 1492 puis en 1830. […] Je n'ai plus qu'une conscience qui réveille mes souvenirs de 1492. », p. 26.
[16] P. 13.
[17] Cité p. 27.
[18] Procédé qui consiste à faire parler un mort, un absent… ou quelqu'un qui n'existe pas.
[19] P. 43.

De qui parle-t-elle ? Qui est ce « vous » ? L'ensemble des « Blancs », comme le laisse penser le titre du chapitre dont ces lignes sont extraites ? Les « prolos blancs », comme elle le prétend à la page précédente[20] ? En ce cas, j'ignorais que les « sacrifiés de l'Europe des marchés et de l'Etat[21] », pour reprendre ses mots, avaient le pouvoir et l'habitude de donner des consignes de vote. Et qui est ce « nous » ? Qui s'est sacrifié ? Les « Indigènes » ont donc voté indistinctement socialiste dès qu'ils ont pu voter ? Là encore, cette bipartition enserre chacun dans un groupe présenté comme homogène, sans aucun égard pour les comportements individuels ou la formation d'autres solidarités (en fonction, par exemple, des classes sociales ou des discriminations de genre). Or, l'essentiel de l'argumentation de ce livre repose précisément sur une litanie de comportements qu'elle prête aux « Blancs » et aux « Indigènes » de façon uniforme, litanie qui finit par essentialiser les un.e.s et les autres. En effet, la citation précédente, par l'épiphore « Nous avons obéi » place une fois pour toutes le « vous » du côté de l'injonction (« sommer »), donc de la puissance, et le « nous » du côté de l'obéissance et de la soumission.

VI: « Le » Blanc et « l' » Immigré : du bon usage de l'article défini

Cette essentialisation repose également sur l'emploi générique de l'article défini (« le »), c'est-à-dire qui considère l'ensemble de la classe à laquelle appartient le nom qui le suit et non un seul élément de cette classe[22] :
« *L'immigré allait enfin trouver le saint Graal. Il allait pouvoir revendiquer ses droits. Lorsqu'il a débarqué à Marseille, l'immigré, il s'est retrouvé nez à nez avec elle, la démocratie. Il s'est penché, il est tombé sur les droits de l'homme, il a tourné à droite, il s'est cogné à la liberté.* […] *Et puis, quand il était élégant, l'immigré, il savait se laisser mourir avant la retraite*[23]. »
Bouteldja reprend à son compte, au bas de la même page, ce commode emploi générique de l'article défini : « L'immigré, c'est le blues de nos chansons qui en parle le mieux. » Une vingtaine de pages plus loin, c'est à nouveau tout un paragraphe qui reprend cette expression pour expliquer ce qui ferait la supériorité de « l'immigré » sur les autres « prolos » :
« *Contrairement aux élites de ce pays, bourgeoises, arrogantes et cyniques, l'immigré a l'expérience du prolo blanc. Il le connaît. Il sait comment il a été livré, désarmé, privé de Dieu, du communisme et de tout horizon, au grand capital.* […] *à celui qui prétend concurrencer Dieu, il répond : Allahou akbar !*[24] »
Seule l'aptitude à démêler le « Blanc » de l'« Indigène » chez le lecteur permet de distinguer dans ces exemples l'ironique du sérieux. Grâce à ce procédé, Bouteldja crée une connivence facile avec le lecteur qui sait faire cette opération et distingue artificiellement deux emplois de l'article défini générique : un emploi légitime, celui de « l'Indigène », et un autre illégitime, celui du « Blanc ». Ou le retour du « manichéisme »… Et, surtout, elle parachève l'essentialisation des comportements évoquée plus haut (partie V).
Autre élément du brouillage énonciatif : l'auteure fait intervenir à six reprises une « voix » (« la voix »[25]) pour retranscrire ce qu'elle présente comme le discours de « la bonne conscience blanche ». La prosopopée est donc élément fondamental de son complexe argumentatif en ce qu'elle lui permet d'affirmer tout et son contraire et d'accentuer sa bipartition entre « vous » et « nous ».

VII: « Et Dieu dit. » Du bon usage du lexique religieux

Cette frontière fondamentale qu'elle dresse entre « la bonne conscience blanche » et les « Indigènes » apparaît également dans l'emploi du lexique religieux. Chez ces derniers, non seulement ce lexique est légitimé mais il est présenté comme nécessaire. Ce lexique est abondamment présent dans la

---

[20] Qui seraient donc, en dépit de leur place dans le système capitaliste, irrémédiablement du côté des oppresseurs (?!), il est vrai comme « tampons » entre les capitalistes « blancs » et les « Indigènes ».
[21] P. 42.
[22] La *Grammaire du français* de Delphine Denis et Anne Sancier-Château, Livre de Poche, 1994, p. 56, précise : « Dans cet emploi, l'article défini donne de la classe une *vision globale et collective* » (je souligne).
[23] Le paragraphe ainsi construit s'étend sur une pleine page (104).
[24] P. 131-132. Là encore, une pleine page.
[25] P. 33, 34, 54, 59, 72 et 104.

préface[26], qui s'ouvre sur « Heureux soient […] » et s'achève sur « Qu'ils reposent en paix », en passant par deux occurrences du mot « frère », une du mot « sœur », les mots « fois », « Dieu » et « foi ». A cette préface répond le dernier chapitre en forme de postface au titre éloquent, « Allahou akbar »[27], profession de foi sur laquelle se clôt le livre p. 140 et qui était répétée pp. 132 et 133 avec des variations : « une seule entité est autorisée à dominer : Dieu[28] » (*ibid.*) ou « seul le Tout-Puissant est éternel[29] ». En effet, nous dit Bouteldja dans ce chapitre, c'est là la mission des « Indigènes » : « réenchanter le monde[30] ».
L'importance de cette « mission » est soulignée par la répétition, au sein du livre, des appellatifs « sœurs » (sept fois dans le seul chapitre « Nous, les Femmes indigènes ») et « frères ». On ne saurait donc se tromper sur le destinataire de ce livre.
Ce vocabulaire religieux fait bien entendu l'objet d'une dévalorisation dès qu'il désigne les « Blancs », et ce de deux façons différentes. La première consiste à leur reproche leur athéisme (réel ou supposé). Ainsi, à propos de Descartes (dont on découvre, étonné, qu'il ne croyait pas en Dieu[31]) : « Il va séculariser les attributs de Dieu[32] ». Plus loin : « Du désenchantement du monde et de leur conflit avec l'Eglise dont ils tirent une vérité universelle, les Français ne sont pas peu fiers[33] » ou encore les expressions « impiété collective », « athéisme d'Etat » et « Raison blanche »[34]. La seconde consiste à renouveler l'emploi de l'ironie pour marquer l'illégitimité de tout discours religieux de la part des « Blancs » : « "Une révolution scientifique : les Américains lancent leur première bombe sur le Japon." Ce sont des *anges* qui ont écrit ces lignes.[35] ». On aimerait savoir qui a pu proclamer l'angélisme des auteurs de cet article sur la bombe atomique, mais l'auteure ne daigne pas nous éclairer. Plus loin, le lexique religieux est employé comme métaphore ironique à propos de la mémoire de la Shoah : « avoir laissé la commémoration du génocide nazi devenir une "religion civile européenne" fait craindre le pire […]. Le temps du blasphème est venu.[36] » et sur le même sujet : « Ils [les négationnistes « indigènes »] s'en prennent au temple du sacré : la mauvaise conscience blanche[37] ».
La différence fondamentale que finit par établir Bouteldja entre « vous » et « nous » est donc ce rapport à la religion : comme « vous » ont « désenchanté » le monde, toute utilisation par leurs soins d'un langage religieux ne pourrait qu'être suspect et, à ce titre, repoussé avec ironie comme une mauvaise métaphore. En revanche, elle est un trait définitoire de « nous ».

« Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens[38] » ou quelques mots de conclusion

La précaution oratoire de la page 118 « la blanchité n'est pas une question de génétique » ne peut préserver ce livre de l'accusation de racisme qu'aux yeux, n'en déplaise à son auteure, d'un lecteur extrêmement ancré dans une modernité « désenchantée » au sens des XIXe et XXe siècles[39]. C'est en effet au XIXe siècle, sous la plume, entre autres, de Gobineau que l'on ne distingue plus les Européens des habitants des autres continents par leur religion mais par une différence de « race » au

[26] Pp. 9-11.
[27] P. 127.
[28] On s'étonnera de trouver cette affirmation dans un livre qui se prétend contre l'oppression : n'est-ce pas précisément la définition de toute oppression que d'affirmer qu'il n'y a qu'un maître et d'interdire sa contestation, quelle que soit l'identité (humaine ou transcendante) du maître en question ?
[29] P. 132.
[30] Expression répétée deux fois p. 133.
[31] Alors que le « Malin Génie » est au centre de ses *Méditations*.
[32] P. 30.
[33] P. 127.
[34] P. 128.
[35] P. 31. Je souligne. Le mot « ange » répété six fois à cette page est en effet présenté comme une qualification « blanche » (« Vous êtes des anges parce que vous avez le pouvoir de vous déclarer anges ») que Bouteldja ne reprend pas à son propre compte mais qu'elle cite ici ironiquement ; c'est pourquoi on aimerait savoir qui, *précisément*, a décidé que les laudateurs de la bombe atomique étaient des anges.
[36] P. 59.
[37] P. 67.
[38] Injonction attribuée à Arnaud Amaury, abbé de Cîteaux, lors du siège de Béziers en 1209.
[39] C'est-à-dire qui a remplacé la religion par la médecine.

sens biologique, le terme étant employé à propos des Hommes sur le modèle des animaux. Pour autant, si le terme n'existait pas auparavant, le racisme en tant que doctrine clivant les Hommes en des catégories étanches préexiste bien sûr à ces théories puisque sa définition est tout simplement qu'il distingue dans l'Humanité des groupes qui seraient ontologiquement distincts, quelle que soit la raison de cette distinction. Invoquer une théorie religieuse (les Musulmans contre les athées) n'est donc certainement pas la preuve d'une absence de racisme mais bien plutôt d'un processus intellectuel qui va chercher ses origines idéologiques dans un passé plus lointain, le Moyen Age ou la Renaissance et leurs nombreuses guerres de religion. En un mot, seul un nouveau « Gobineau » peut croire qu'il ne s'agit pas là de « racisme » ! Et il n'est pas sûr que les croisades aient été la preuve d'une société pacifiée, exempte de condescendance « blanche » à l'égard des Musulmans… Alors, non, le PIR n'est pas « avenir » mais bien plutôt passé[40] !

Clélie.

* * *

Combattons les politiques de la peur et de la haine

Tract diffusé par Critique Sociale au cours de la manifestation du 12 mars 2016 contre l'état d'urgence :

« *Le parti de l'ordre était le parti de la haine parce qu'il était celui de la peur.* »
(Maurice Agulhon, dans *1848 ou l'apprentissage de la République*)

« L'état d'urgence » est désormais en vigueur depuis 4 mois. Ce simple fait traduit la situation politique actuelle. Tout à l'inverse de cette logique, nous pouvons briser le cercle vicieux de la peur et de la haine, obtenir la levée immédiate de l'état d'urgence ainsi que l'arrêt de la répression des mouvements sociaux. C'est par des luttes sociales puissantes, par l'auto-organisation à la base, que l'on peut obtenir des victoires, que la conscience de classe peut remplacer la peur et le repli.

En effet, se répand actuellement la croyance à un déclin, avec des références à un passé imaginaire qui n'a jamais existé et que rien ne fera naître, mais dont la quête peut avoir des conséquences très concrètes – et très réactionnaires. Cela impose une action déterminée contre tous les replis comme contre tous les reculs sociaux, ce qui ne peut pas être mené par ceux qui encouragent des divisions nationales, racialistes, ou autres. L'internationalisme est une base indispensable de la lutte sociale des exploités, qui n'est pas négociable, qu'il n'est pas possible d'abandonner même pour de prétendues raisons de « tactique ». Renoncer à ce principe, même partiellement ou provisoirement, ce serait renoncer à l'auto-émancipation universelle.

Dans le contexte actuel, il est plus que jamais nécessaire de mettre en avant l'objectif concret d'une autre organisation sociale, basée sur la coopération et non plus la compétition, sur l'entraide et non l'égoïsme, où la production serait déterminée par les besoins de tous et non les profits de quelques uns. La première étape est d'obtenir le retrait complet du projet de « Loi travail », dont l'adoption constituerait un grave recul social. Les manifestations du 9 mars ont été une première étape réussie. Cependant, les journées de mobilisation isolées ne suffiront pas : c'est par la construction d'une large mobilisation dans la durée, avec des Assemblées générales sur les lieux de travail, avec des collectifs de lutte, des coordinations, que l'on pourra arriver à une véritable grève générale et ainsi battre le gouvernement.

* * *

[40] Allusion au slogan du PIR : « Le PIR est avenir ».

Cachez ce racisme que je ne saurais voir

Du « burkini » comme cache-sexe des nouveaux Tartuffe antimusulmans

Je ne pensais pas avoir un jour à défendre un arrêté du Conseil d'Etat. Pourtant, force est de constater que sa décision de suspendre l'arrêté de Villeneuve-Loubet[41], non seulement est « sage », mais aurait dû réduire à jamais une polémique montée en épingle par une droite – Valls compris – de plus en plus extrême.

Soyons clairs : voiler son corps au nom d'une quelconque injonction religieuse n'est certes pas le symptôme d'un rapport très libéré à son propre corps. Rappelons toutefois que ce mépris du corps n'est pas propre à la religion musulmane puisque l'Eglise catholique enjoint aux bonnes sœurs de porter des tenues autrement plus couvrantes que ledit burkini. Or, je n'ai pas eu vent ces derniers temps d'une religieuse verbalisée pour avoir porté cornette sur la voie publique ! Quant aux plages françaises, elles étaient dans les années 1930 encore pleines de bourgeoises couvertes de la tête aux pieds, et ce n'est que progressivement qu'elles ont tombé la capeline pour le bikini. Ce n'est donc pas contre elles-mêmes que l'on permet aux femmes de s'émanciper, mais par le combat politique. Tout en militant pour le féminisme et la laïcité, on ne peut pas se laisser abuser quand ils sont brandis comme prétextes par certains, depuis plus de dix ans, pour stigmatiser toujours la même religion et ses « fidèles », quitte à balayer la réalité de ce que vivent les femmes de toutes origines pour parvenir à se libérer de leurs chaînes. En matière de liberté individuelle et de droit des femmes, aucune religion n'est progressiste, pourtant la droite ne se revendique du « féminisme » et de la « laïcité » que quand le « misogyne » ou « l'intégriste » est musulman[42].



L'argument des partisans de l'arrêté anti-burkini me paraît lui-même extrêmement fallacieux : il s'agirait de faciliter « le maintien de l'ordre » qui est une des fonctions du maire. On se retrouve ainsi dans la situation suivante : ce serait à la victime de la violence raciste de changer son comportement pour éviter d'autres incidents du même ordre. C'est comme si l'on interdisait aux jeunes femmes de porter une mini-jupe au nom de leur sécurité : pour éviter d'être violée, mets un vêtement bien couvrant. Mais c'est surtout le faible nombre de femmes portant réellement le burkini qui montre à quel point cette « affaire » ressemble à une tempête dans un verre d'eau : on est très loin d'un phénomène de société.

Argumentation bancale, hystérie raciste mal dissimulée sous une invocation à faux de la laïcité, qui n'a rien à voir avec ce qu'on porte (ou pas) sur la plage… On est bien loin d'un débat de fond sur les problèmes réels de la société d'aujourd'hui, mais bien dans la fabrication artificielle d'enjeux « sociétaux ». Avec, en toile de fond, la haine et le rejet des autres.

Clélie.

---

[41] « *L'arrêté litigieux a ainsi porté une atteinte grave et manifestement illégale aux libertés fondamentales que sont la liberté d'aller et venir, la liberté de conscience et la liberté personnelle.* »

[42] Voir le « Jour du Seigneur » sur les chaînes publiques, les crèches dans les espaces publics, l'obséquiosité des uns et des autres face au pape… Pendant le débat sur le PACS, la députée de droite Christine Boutin avait même brandi la Bible au sein de l'Assemblée nationale.

Eugène Varlin, internationaliste et communard

Michel Cordillot, *Eugène Varlin, internationaliste et communard*, Editions Spartacus, 2016, 236 pages, 13 euros.

Varlin ! Voilà un personnage incontournable de l'histoire du mouvement ouvrier. Exécuté en mai 1871, à 31 ans seulement, pour sa participation à la Commune de Paris, il eut le temps d'être un militant syndicaliste, coopérateur, internationaliste, socialiste et communiste. Il joua notamment un rôle majeur dans le développement en France de la Première Internationale, l'AIT. Comme l'a écrit Pierre Monatte, « *Suivre sa vie, c'est traverser toute cette période de 1862 à 1871 où s'édifie l'Internationale, la première, la grande, la vraie, où le prolétariat reprend non seulement conscience de sa force, mais entrevoit nettement la Révolution sociale.* »[43] Passant en procès sous le Second Empire, Varlin déclarait face à ses juges que « *tant qu'un homme pourra mourir de faim à la porte d'un palais où tout regorge, il n'y aura rien de stable dans les institutions humaines.* » Paroles qui restent pleinement actuelles.
Nous publions ci-dessous quelques « bonnes feuilles » de cette biographie, avec l'accord de l'éditeur :

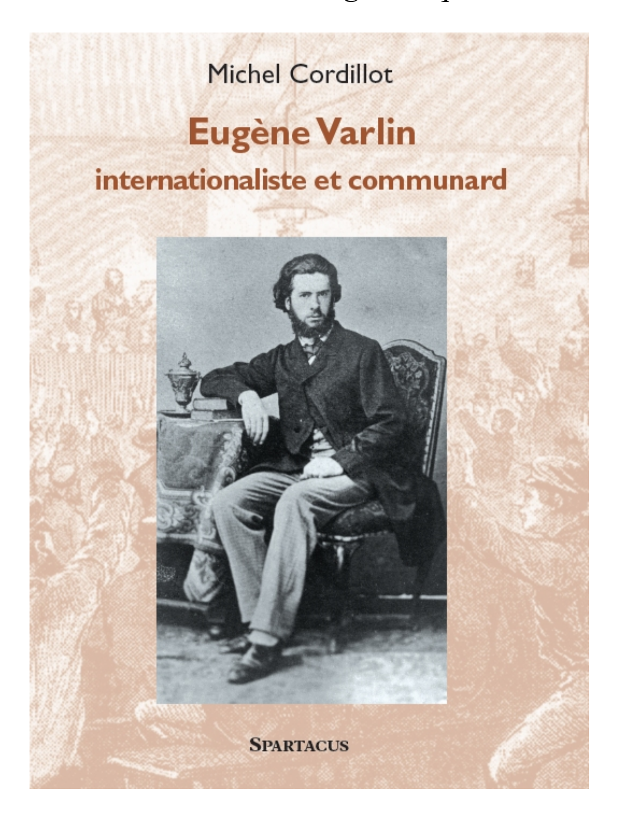
« L'année 1869 est sans conteste celle où Varlin déploie l'activité la plus intense. À peine libéré, il se remet au travail pour renouer les fils brisés de l'Association [internationale des travailleurs, AIT] et, les résultats dépassant toute espérance, il n'a de cesse qu'aboutisse enfin son grand projet de fédérer les sociétés ouvrières. On le voit aussi dans les réunions publiques et aux premières loges dans la lutte politique contre l'Empire. Continuellement poussé par les événements à agir pour secourir, entraîner, recruter de nouveaux adhérents, aider à la constitution de nouvelles sections ou organisations corporatives, contribuer par sa plume ou par ses discours à fortifier l'opposition ouvrière à l'exploitation, il fait également la preuve de ses ressources intellectuelles, s'imposant comme un dirigeant capable de donner une analyse à chaud, de penser les évolutions du mouvement réel de la classe ouvrière parisienne sans jamais ployer sous la pression des événements, capable aussi de réfléchir à l'organisation de la société future. […]

Dans son entreprise de réorganisation, l'Internationale s'appuie sur deux éléments nouveaux : la possibilité qu'ont désormais ses représentants de s'exprimer dans le cadre des réunions publiques et la montée des mouvements sociaux. L'importance des réunions publiques ne saurait être sous-estimée. Autorisées par la loi du 6 juin 1868, elles deviennent rapidement un trait distinctif de la vie politique et intellectuelle française. Du 18 juin de la même année à mars 1869, de 300 à 400 réunions publiques se tiennent à Paris, qui drainent chaque soir des milliers d'auditeurs. Très vite, en dépit de la présence d'un commissaire de police accompagné d'un greffier, les orateurs s'enhardissent, et les réunions publiques deviennent autant de tribunes ouvertes aux révolutionnaires.
Les militants de l'Internationale sont parmi les tout premiers à sauter sur l'occasion qui leur est ainsi offerte. Avec Tolain, Pindy, Longuet, Nostag, Héligon, Malon, Chalain, et quelques autres encore, Varlin est l'un des orateurs de l'Internationale les plus en vue. Il fréquente la salle Molière, le Tivoli Vauxhall ou encore la salle de la Marseillaise. Après avoir serré quelques mains, il s'assied au milieu de la foule pour écouter les orateurs et prendre le pouls du peuple parisien. Quand le sujet lui tient à cœur, il prend la parole et s'exprime « *lentement et avec une énergie calme* », de sa belle « *voix grave et voilée* ». Ses interventions à la fois profondes et mesurées renforcent sa popularité (il est à plusieurs reprises élu président ou membre du bureau d'importantes réunions) tout en lui épargnant les poursuites qui frappent les orateurs les plus incendiaires. […]

Parallèlement à l'agitation politique nourrie par les réunions publiques, l'année 1869 et les six premiers mois de l'année 1870, qui marquent l'apogée de l'AIT dans l'Hexagone, voient se multiplier les mouvements de grève affectant toutes les corporations, de l'artisanat traditionnel à la grande industrie naissante : 72 grèves et plus de 40 000 grévistes au total en 1869, 116 conflits et plus de

[43] Dans *La Bataille Syndicaliste* du 14 mai 1913.

85 000 participants durant les six premiers mois de 1870. Ce phénomène n'est d'ailleurs pas propre à la France, puisqu'une vague de grèves sans précédent touche l'Europe et les États-Unis durant les années 1869-1875. C'est aussi en prenant appui sur ces conflits sociaux en cascade que les sections françaises de l'AIT acquièrent rapidement une puissance qu'elles n'ont encore jamais eue auparavant. Varlin, qui sait garder suffisamment de distance par rapport aux événements dont il est en même temps l'un des acteurs principaux, a parfaitement saisi la dynamique du mouvement : « *La lutte entre le travail et le capital s'accentue de plus en plus* (…) *Nos économistes à courte vue viennent accuser* (…) *l'Internationale de pousser à la grève et de créer l'anarchie ! C'est tout simplement prendre l'effet pour la cause ; ce n'est pas l'Internationale qui crée la guerre entre l'exploiteur et l'exploité, mais ce sont les nécessités de la guerre qui ont créé l'Internationale*. » […]



SPARTACUS
CAHIERS ÉDITÉS PAR LES AMIS DE SPARTACUS
FONDATEUR : RENÉ-JOSEPH LEFEUVRE
8, IMPASSE CROZATIER 75012 PARIS

D'Eugène Varlin, exécuté sommairement à 32 ans quand le gouvernement de Thiers noya la Commune de Paris dans le sang, on retient d'abord la figure lumineuse de rigueur et de probité qui fut la sienne pendant les quelques semaines qu'elle dura, notamment lorsqu'il fut en charge de ses finances.

Mais auparavant, pendant les dernières années du Second empire, Eugène Varlin, ouvrier relieur, avait déployé une énergie extraordinaire et fait preuve de talents de rassembleur et d'organisateur pour amener le monde ouvrier, et d'abord celui de Paris, fait d'ouvriers des fabriques et d'artisans, à s'associer et à se fédérer. C'était pour lui une étape indispensable non seulement pour que ceux-ci puissent défendre leurs conditions de travail et d'existence, mais aussi pour qu'ils se préparent à mettre en œuvre eux-mêmes un jour «l'outillage social et l'organisation de la production».

Lorsqu'enfin, en 1864, le délit de «coalition» est abrogé, Eugène Varlin va initier et faire vivre divers organismes d'assistance mutuelle propres aux ouvriers mais aussi un magasin d'alimentation et une série de restaurants ouvriers coopératifs. En 1864 encore, un petit groupe d'ouvriers crée la section française de l'Association internationale des travailleurs et Eugène Varlin les rejoint. Partisan inlassable de l'organisation des ouvriers en syndicats, ses efforts aboutiront en 1869 à la formation de la première fédération parisienne des sociétés ouvrières. Il poussera également à la présentation de candidatures ouvrières aux élections, indépendantes des partis bourgeois, même radicaux, profondément convaincu que «l'émancipation sociale des travailleurs est inséparable de leur émancipation politique» et que pour cette dernière aussi ils ne peuvent compter que sur eux-mêmes.



Alors qu'elle commence à se réorganiser plus ou moins ouvertement, l'Internationale se trouve de nouveau confrontée à la question de l'action politique. Les 23-24 mai et 6-7 juin 1869 doivent avoir lieu les deux tours des élections législatives. Fidèle à l'attitude adoptée par le cénacle de la rue du Temple en 1863, Varlin est bien résolu à user de toute son influence pour que soient à nouveau présentées des candidatures ouvrières. Il s'en ouvre d'ailleurs à Émile Aubry dans sa lettre du 8 janvier : « *Quant à la candidature ouvrière, je vois avec plaisir que vous êtes résolu à la poser. Lyon s'est déjà prononcé dans ce sens. Marseille nous a adressé une demande de renseignements. J'espère que nous allons bientôt nous entendre à ce sujet et que, malgré les abstentionnistes, Proudhoniens enragés, nous entrerons dans la lice électorale concurremment avec les républicains bourgeois de toutes nuances, afin de bien affirmer la scission du peuple avec la bourgeoisie*. » On voit qu'il n'est plus seulement question de contester la forme du régime politique en tant que tel, mais bien sa nature de classe en mettant en évidence le fossé social existant entre les ouvriers d'un côté et tous les bourgeois de l'autre, que les préférences de ces derniers aillent à un système impérial ou à une république conservatrice qui ne serait ni vraiment démocratique, ni a fortiori sociale. […]

Au fond, si Varlin a conservé par-delà les années cette « mystérieuse popularité » qui fut la sienne de son vivant, c'est bien parce qu'on retrouve dans sa trop courte vie une dimension universelle. Figure emblématique du militant pur, irréprochable, fidèle jusqu'à la mort à ses idées et à sa classe, Varlin, aujourd'hui encore, symbolise le refus du renoncement, la liberté de lutter au nom de l'humanité, et l'espoir de tous ceux qui croient qu'un avenir plus juste est possible. »

Entretien avec Jérôme Baschet sur l'expérience zapatiste et l'autonomie

Nous remercions Jérôme Baschet d'avoir accordé, au mois de juin 2016, cette interview à *Critique sociale*, à propos de son dernier ouvrage *Adieux au capitalisme* ainsi que de l'expérience zapatiste[44].

Critique Sociale : Pour commencer, une petite question personnelle sur votre parcours, pour comprendre d'où vous parlez. Vous avez été, pendant presque 20 ans, à la fois maître de conférences à l'EHESS et enseignant à l'Université Autonome du Chiapas à San Cristóbal de Las Casas, au Mexique. Pouvez-vous nous dire quelques mots sur votre parcours et sur votre engagement.

Jérôme Baschet : Je suis historien, médiéviste, j'enseigne à Paris depuis longtemps et, à partir de 1997, j'ai été attiré par ce qui se passait au Chiapas et j'ai choisi d'y vivre une partie de l'année. Pendant plus d'une quinzaine d'années, j'ai partagé mon temps entre l'enseignement en France et la vie au Mexique. Cela fait donc effectivement pas mal d'années que je suis d'assez près ce qui se passe au Mexique et, en particulier, au Chiapas.

CS : Si vous pouviez résumer en quelques mots l'insurrection indigène au Chiapas.

JB : On sait que le soulèvement a commencé le 1er janvier 1994, l'EZLN [Armée zapatiste de libération nationale] ayant, ce jour-là, fait irruption en occupant plusieurs villes de l'État du Chiapas, en créant une surprise générale et en mettant sur le devant de la scène politique mexicaine les revendications des peuples indiens et aussi, par ricochet, celles d'amples secteurs de la population mexicaine (qui vivait toujours, à ce moment-là, dans un système marqué par la domination sans partage depuis 70 ans du Parti Révolutionnaire Institutionnel). On peut difficilement raconter toutes les étapes du mouvement, tous les épisodes, notamment la Marche de la dignité indigène de 2001 qui a conduit les zapatistes jusqu'à Mexico. Aujourd'hui, la situation reste très difficile puisque le conflit ouvert avec l'État mexicain n'est toujours pas réglé. Mais ce qui est très important, c'est de savoir que, pendant toutes ces années, plus de vingt ans maintenant, les zapatistes ont construit quelque chose – qu'ils appellent « l'autonomie » – et qui est une manière propre et alternative de s'organiser, de se gouverner, de développer leur propre système de santé, d'éducation, de justice. Donc, il y a une expérience alternative qui se développe dans les territoires zapatistes du Chiapas qui est extrêmement intéressante et qui a, de plus, une ampleur qui est loin d'être négligeable. Cela en fait, à mon sens, une des utopies concrètes les plus remarquables que l'on puisse observer aujourd'hui.

CS : Avant de nous mettre à parler plus précisément de votre livre, peut-être pourriez-vous nous dire pour qui vous l'avez écrit et dans quel but ?

JB : Pour qui ? Mon espérance, c'est que le livre puisse s'adresser à tous ceux qu'intéressent les enjeux politiques d'une critique de la réalité présente et la perspective d'une transformation sociale et politique radicale qui nous sorte de la catastrophe dans laquelle nous sommes et dont on peut constater les effets tous les jours. Il ne s'agit pas de faire un livre uniquement sur l'expérience zapatiste : le livre s'appuie sur l'expérience zapatiste mais pour penser, à partir de là, les enjeux de manière plus large et notamment pour ouvrir la réflexion sur ce que pourrait être une société post-capitaliste.

CS : À partir, donc, de ce que vous venez d'appeler justement une « utopie concrète ». D'ailleurs, après avoir abordé le fonctionnement du capitalisme dans le premier chapitre, vous vous centrez sur la question de l'État, dès le second chapitre. Et, si j'ai bien compris, le

[44] Evidemment, les propos de Jérôme Baschet n'engagent pas *Critique Sociale*.

mouvement zapatiste est, pour vous, une critique en actes des conceptions révolutionnaires, notamment léninistes, traditionnelles, critique centrée sur la notion « d'autonomie ». Pouvez-vous nous en dire quelques mots, ce que vous entendez par « autonomie », comment cela se met en place concrètement ?

JB : On peut se concentrer sur la question des « gouvernements autonomes ». Les zapatistes ont vraiment mis en place des formes « d'auto-gouvernement » qui sont totalement en dehors des institutions mexicaines. Au point que, dans certains territoires, comme il y a des zapatistes et des non-zapatistes, il y a deux autorités parallèles. Les zapatistes reconnaissent les autorités autonomes, au niveau de la communauté, au niveau de la commune – il y a donc des conseils municipaux autonomes –, et puis, au niveau régional, où siègent les conseils de bon gouvernement, les *juntas de buen gobierno*. Et, en parallèle, ceux qui ne sont pas zapatistes continuent de reconnaître les autorités constitutionnelles mexicaines. Il s'agit donc vraiment de la constitution d'un système politique propre, à la fois ancré, par certains aspects, dans les traditions communautaires indiennes et, pour d'autres, complètement nouveau. Le but fondamental de cet effort d'auto-organisation est d'échapper aux politiques officielles du Mexique, jugées par les zapatistes néfastes, d'abord parce qu'elles mettent en place des politiques néolibérales, par exemple de privatisation des terres communales, et, plus largement, parce que tout cela s'inscrit dans un projet politique alternatif et émancipateur. Vous voulez que je décrive dans le détail comment cela fonctionne…

CS : Peut-être brièvement.

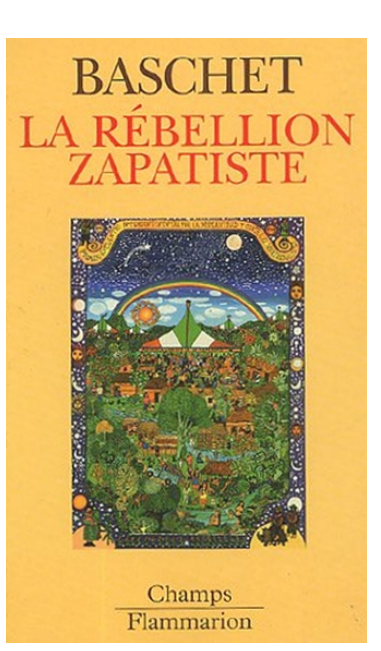
JB : On peut dire que ce système politique autonome a des modes de fonctionnement radicalement différents du système constitutionnel. On peut les analyser comme des formes de gouvernement – parce qu'ils revendiquent le fait d'avoir des formes de gouvernement propres : ils appellent ça, au niveau régional, des « conseils de bon gouvernement ». Mais ce sont des formes de gouvernement non étatiques, qui échappent au mode de fonctionnement qui est normalement celui de l'État, tel qu'il existe au Mexique et ailleurs.
On peut considérer que c'est une forme d'auto-gouvernement populaire. D'abord, il n'y a pas de classe politique spécifique et, au contraire, tout est fait pour éviter que ceux à qui on confie des *charges*, des responsabilités collectives, puissent se dissocier de la vie commune, partagée par l'ensemble de la population. Dans ces conseils municipaux et conseils de bon gouvernement, les charges sont électives, pour des mandats courts, de deux ou trois ans, non renouvelables, et révocables à tout moment, ce qui est très important. Par ailleurs, ces autorités fonctionnent toujours en interaction étroite avec les assemblées : il y a des assemblées au niveau de la communauté (c'est-à-dire du village), au niveau de la commune et au niveau de la région. Toutes les décisions prises, par exemple, au niveau de la région, font l'objet de projets élaborés par les conseils de bon gouvernement, qui sont ensuite discutés par l'assemblée régionale et, au cas où il n'y aurait pas d'accord, la discussion redescend au niveau de tous les villages. Ils vont donc réexaminer la question, faire des contre-propositions, et, ensuite, les opinions des différents villages sont à nouveau réunies, remontent à l'assemblée régionale, font l'objet d'une nouvelle discussion pour essayer d'arriver à une synthèse et, éventuellement, redescendent à nouveau au niveau des villages, pour continuer la discussion, jusqu'à l'élaboration d'un accord largement assumé.

CS : Peut-être une précision qui attise ma curiosité : ces membres des assemblées, des conseils de bon gouvernement, ils sont élus ? tirés au sort ? Comment ça se passe ?

JB : Ils sont élus – *a priori*, ils ne pratiquent pas le tirage au sort. Ils sont élus, sachant qu'on ne se bouscule pas au portillon, si je puis dire, c'est-à-dire qu'il s'agit véritablement de *charges*, qui n'apportent aucun avantage personnel, mais impliquent une responsabilité vraiment lourde. Donc, généralement, ce sont plutôt les communautés, les villages, qui doivent aller chercher les personnes, en leur disant « ben voilà, on pense que maintenant ce serait ton tour d'occuper telle charge ». Et

puis, par ailleurs, il y a l'idée que tout le monde doit participer, à un moment ou à un autre, aux différentes tâches politiques, précisément pour éviter qu'elles demeurent concentrer dans les mains de certains (quand bien même il s'agirait de ceux que tous et toutes considèrent comme les plus capables, les plus soucieux du bien commun, *etc*.). L'organisation de la vie collective, sur la base de l'autonomie, répond au principe selon lequel« nous sommes capables de nous gouverner nous-mêmes », et ce « nous » doit vraiment être un « nous tous et toutes », pour éviter de reproduire la politique comme une activité séparée.
Certes, l'autonomie telle qu'elle est pratiquée par les zapatistes acceptent le recours à des délégués pour organiser certaines choses (les élus des conseils) mais, fondamentalement, l'organisation politique collective est vraiment un enjeu qui est assumé collectivement. Et, de fait, dans ce travail de l'autonomie zapatiste, il y a énormément de responsabilités différentes. Il y a les conseils dont on vient de parler, mais il y a aussi les comités d'éducation, qui veillent au bon fonctionnement du système d'éducation, il y a les comités de santé, il y a les comités d'agro-écologie, *etc*. Il y a aussi les responsables de l'organisation des coopératives, des travaux collectifs, donc tout cela suppose une implication très ample, ce qui amène à peu près tout le monde à participer à ces différentes tâches et, parfois, à avoir plusieurs responsabilités en même temps. Et cela concerne aussi bien les hommes que les femmes, et souvent à partir d'un âge relativement précoce : les jeunes garçons, les jeunes femmes, entre 16 et 18 ans, commencent aussi à participer activement aux assemblées et à ces responsabilités.





CS : Alors, une autre question qui me semble complémentaire, sur la place de l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN), qui a l'air d'être quand même essentielle au fonctionnement de cette autonomie, à la fois comme mouvement armé et comme structure pérenne qui assure une forme de continuité. Il y a peut-être là une sorte de contradiction. Comment les zapatistes et les indigènes du Chiapas comprennent la question de cette place qu'occupe l'EZLN ?

JB : Oui, c'est un point tout à fait important. L'autonomie, les gouvernements autonomes dont je viens de parler, ce sont des structures absolument civiles. Ils sont très clairs là-dessus : les responsables de l'EZLN ne peuvent pas y participer. C'est une structure qui s'est développée à côté de la dimension politico-militaire de l'EZLN. Tout cela est le fruit d'une évolution, d'un processus de transformation qui va du militaire vers le civil, qui n'est pas complètement achevé mais qui est en cours. Le mouvement zapatiste a commencé à partir d'une organisation politico-militaire de type léniniste-guévariste, tout à fait classique en Amérique centrale, et c'est cette structure qui a préparé pendant une dizaine d'années, le soulèvement armé du 1er janvier 1994. Donc là, la partie militaire de l'EZLN avait évidemment le premier rôle. En même temps, il faut comprendre – c'est un peu

compliqué – que cette organisation s'appelle l'Armée zapatiste de libération nationale mais il ne faut pas pour autant penser que c'est seulement une armée. En fait, la très très grande majorité des membres de l'EZLN sont des civils ; et c'était le cas même en 1994. Ensuite, s'agissant de la partie proprement militaire, son importance relative a sans doute diminué au fil des années, puisque, au départ, le projet était centré sur l'organisation armée, puis un soulèvement armé, alors qu'ensuite, le projet s'est réorienté vers une construction civile qui est justement celle de l'autonomie. Donc, aujourd'hui, les zapatistes conservent une dimension armée – ils ont toujours dit « nous n'avons plus utilisé les armes depuis le 12 janvier 1994 » (date de l'entrée en vigueur du cessez-le-feu avec le gouvernement mexicain) mais en même temps, comme il n'y a jamais eu un accord de paix, ils considèrent qu'ils doivent conserver ces armes et qu'ils en ont encore besoin, mais plus à titre défensif, pour éviter des incursions de l'armée fédérale ou de groupes para-militaires, que de manière offensive. Et il n'y a effectivement aucun projet offensif depuis le 12 janvier 1994. Aujourd'hui, la partie militaire continue à exister mais elle a une importance moindre. Et le développement de la partie civile, c'est la mise en place de ces gouvernements autonomes et de toutes les réalisations qui leur sont associées. À côté de la structure militaire de l'EZLN, même si, en même temps, il est bien évident qu'elles ne sont possibles que dans l'espace ouvert par le soulèvement armé, et par la force politique que l'EZLN a su préserver par la suite.

Pour revenir sur un aspect de votre première question à laquelle je n'avais pas suffisamment répondu, je pense qu'il y a vraiment quelque chose de très important dans l'idée de l'autonomie, qui est l'idée d'un auto-gouvernement populaire, écartant le modèle de l'État. Ce que l'expérience zapatiste donne à réfléchir, à mon avis, c'est l'idée d'une voie non étatique de l'émancipation collective. Et c'est en cela qu'ils ont véritablement produit une critique pratique de leur tradition léniniste-guévariste puisque, fondamentalement, l'héritage du léninisme, c'est de poser l'appareil d'État comme moteur et instrument fondamental de la transformation collective. Leur expérience concrète, c'est de montrer qu'il peut y avoir un chemin d'émancipation qui, au contraire, récuse la nécessité, la centralité de l'appareil d'État.
Il s'agit de construire une autre forme d'organisation politique complètement différente, qui se construit à partir du bas, à partir des villages qui, ensuite se rassemblent dans une commune, tandis que les communes, à leur tour, se fédèrent, se coordonnent au niveau régional. Le primat de l'ancrage territorial local n'implique pas non plus un localisme borné, car il y a effectivement une nécessité de coordination supra-locale. Mais l'ancrage local est le point de départ, et c'est là également où il y a une rupture avec le modèle de l'État, dans la mesure où accepter de partir du plus local, c'est aussi accepter une très grande diversité de solutions et de manières de faire. Et, de fait, c'est ce qu'on constate : l'expérience zapatiste est très diverse, au niveau des villages et même aussi au niveau des régions, puisque même si les principes sont largement communs, les modalités de l'organisation collective présentent des différences significatives. Parce que, précisément, elles procèdent de ces choix locaux, alors que le modèle d'État, puisqu'il part de l'unité de l'appareil central et qu'il fonctionne du haut vers le bas, est beaucoup plus unifiant et homogénéisant. […][45]

CS : Dans votre livre, vous proposez, comme alternative, la notion de « pluniversalisme ». Pouvez-vous nous dire ce que vous entendez par là et comment le « pluniversalisme » permet de répondre à ces critiques ?

JB : Il y a une autre proposition des zapatistes qu'ils répètent souvent et qui est aussi très importante : « Nous voulons un monde dans lequel il y ait place pour de nombreux mondes ». Donc le monde de l'émancipation post-capitaliste que l'on peut souhaiter, ce n'est pas un monde de l'homogénéité. Le fait de faire disparaître l'oppression capitaliste ne va pas produire un modèle unique et unifié, ce qui était peut-être aussi la tendance dans les versions classiques du marxisme-léninisme, justement parce qu'elles étaient centrées sur l'État qui tendait à imposer un modèle unifié. Au contraire, sortir de l'oppression capitaliste, c'est laisser libre court à la multiplicité des

[45] La version intégrale de l'entretien se trouve sur notre site : www.critique-sociale.info

expériences humaines. Cette dimension de la multiplicité des mondes est mise en avant très fortement par les zapatistes, et c'est aussi une manière de rompre avec un universalisme homogénéisant. Mais, en même temps, et c'est pour cela que je propose ce terme de « pluniversalisme », il faut faire droit aussi à cette conscience que les zapatistes suggèrent aussi d'une unité de l'humanité, à partir du moment où l'on pose qu'il y a une dignité égale de tous les humains. De tous les humains, mais pas forcément de toutes les cultures ou de tous les choix de vie : il y en a qui sont particulièrement indignes. Mais cette conscience d'une unité de l'humanité, qui débouche sur la nécessité d'échanges, d'enrichissement mutuel entre les expériences multiples, voilà ce qui justifie la notion de« pluniversalisme » (comme combinaison de « pluri » et « uni »). Il s'agit de faire droit à la fois à cette pluralité, à cette multiplicité constitutive des expériences humaines, et au fait qu'il y a, quand même, le « un » de l'appartenance commune à l'humain, le « un » aussi de notre demeure partagée, la planète terre. […]

CS : Pour finir sur votre livre, je vais en revenir au troisième chapitre où vous abordez la question de l'économie. Il y a un point qui m'a surpris parce que, dans le mouvement ouvrier européen, on entend en général des critiques du salariat mais, dans ce chapitre, vous vous attaquez au travail de manière plus large et, ça aussi, c'est assez inhabituel.

JB : Effectivement, dans ce chapitre et de manière générale dans le livre, on ne l'a peut-être pas assez dit jusque là, il s'agit, à partir de l'expérience zapatiste, de se projeter dans une réflexion sur le monde non-capitaliste que nous souhaitons construire. Parce que c'est quand même ça la perspective. On peut se dire anti-capitaliste, on peut dénoncer toutes les horreurs de la domination capitaliste, mais tout cela n'a véritablement de sens que si on est capable d'argumenter qu'une organisation collective non capitaliste est possible. Et cette dimension de projection dans un possible non capitaliste, il me semble qu'on l'a trop délaissée – peut-être en partie avec raison dans la mesure où la question de la révolution devait être repensée entièrement. Et sur ce point aussi – comment penser un changement radical de système ? – les zapatistes ont apporté beaucoup.
Et, donc, maintenant, il s'agit de rouvrir la discussion sur ce que pourrait être un monde post-capitaliste. Il est courant de refuser la réflexion sur ce terrain, au motif qu'on en est pas là et qu'il faut seulement réfléchir à ce qu'il y a à faire maintenant, au présent. Pourtant, cela n'a de sens d'agir aujourd'hui pour transformer les choses, que parce qu'on a la perspective d'une autre forme d'organisation sociale politique non capitaliste qui serait possible (en plus d'être hautement désirable). Donc, il faut à mon avis absolument se remettre, à débattre de cet horizon. Bien sûr, pas en s'enfermant dans des recettes, des plans qui seraient fixés *a priori*, pré-déterminées. Mais on a besoin de cet horizon, qu'il faut désormais envisagé comme possible, non comme nécessaire ou connu par avance.

Et là aussi, je pense qu'il faut avoir une réflexion critique par rapport aux expériences qui ont été menées au cours du xxe siècle dont on sait qu'elles ont échoué, et il faut donc aller à la racine des raisons de cet échec. À mon avis, une des raisons c'est la centralité de l'État ; et une autre, c'est un rapport insuffisamment critique aux fondements de l'économie capitaliste. C'est pourquoi ce chapitre s'appelle « Sortir de l'économie ». Bien sûr, on a besoin de produire ce qui est nécessaire à la vie des hommes et des femmes : cela on peut l'appeler si l'on veut « production ». Mais l'*Économie* – ce avec quoi il faut rompre entièrement, c'est autre chose, qui, de fait, est propre au système capitaliste : c'est la constitution d'une sphère séparée qui acquiert un statut dominant, une centralité hégémonique au sein de l'organisation du monde social. À cela, j'oppose le concept de « bien vivre », une proposition qui vient des mouvements d'émancipation des peuples amérindiens. Le bien-vivre, c'est affirmer que, ce qui, pour nous, est central, ce sont les choix en termes de mode de vie, c'est le qualitatif de la vie, comment nous voulons vivre collectivement et individuellement ; et c'est en fonction de cela, qui est l'essentiel, que doivent être déterminés les choix en matière de production, et non le contraire. C'est un puissant garde-fou contre le risque que, dans notre effort pour nous libérer du capitalisme, l'économie continue à avoir le même statut central et dominant, qui est une des caractéristiques

fondamentales du système capitaliste. Dans l'analyse de l'économie capitaliste, il est habituel de considérer l'opposition capital/travail. Selon l'analyse marxiste traditionnelle, le travail existe dans le système capitaliste comme quelque chose de positif, et l'exploitation à laquelle le soumet le capital est perçue comme une forme de parasitisme (en vue d'extraire la plus-value) ; la lutte pour le socialisme consiste donc à libérer le « bon » travail des prolétaires de ce parasitisme du capital (ce qui aboutit, dans l'expérience soviétique et ailleurs, à des formes d'organisation du travail très similaires à celles du capitalisme, à la différence près que les capitalistes individuels ont été remplacés par des bureaucrates du Parti). Dans un tel modèle, on change d'économie, c'est-à-dire que les mêmes structures productives changent de mains.

Mais des recherches récentes, comme celles de Moishe Postone, ont argumenté que, pour Marx lui-même, le travail n'est pas une notion a-historique, mais, au contraire, une création spécifique du capitalisme. Le travail, tel qu'il existe dans le monde capitaliste, n'est pas cette chose éternelle à laquelle se rajoute le parasitisme du capital ; c'est une réalité entièrement informée par les logiques capitalistes et qui, de surcroît, n'est pensable qu'à travers une catégorie qui est créée par le capitalisme lui-même. Dès lors, nous ne pouvons plus nous emparer du Travail, comme de la bannière au nom de laquelle lutter contre le capital. Désormais, il ne peut s'agir seulement de libérer le travail du capital, mais aussi de se libérer du travail lui-même – c'est-à-dire de la manière dont les activités humaines ont été conformées par la logique de la valeur et les exigences productivistes du capitalisme.

CS : Et donc, dans cette logique, pour reprendre le contrôle des rythmes de vie, des formes d'apprentissage, vous mettez en avant l'idée d'une « dé-spécialisation ». Pouvez-vous nous dire ce que vous entendez par là ?

JB : Se libérer du travail, c'est tout d'abord se libérer du travail salarié – et chez Marx, le dépassement du capitalisme se définit d'abord comme abolition du salariat D'ailleurs, sur ce plan là, il est très intéressant de voir que, chez les zapatistes, tout le système de santé, le système d'éducation, le système de gouvernement, de justice, a été mis en place sans recourir au salaire, et en recourant le moins possible à l'échange monétaire. Là, il y a vraiment un exemple concret qui donne corps à cette perspective-là. Donc, se défaire du salariat, mais aussi se défaire du travail tel qu'il s'impose à nos cadres de pensée, comme spécialisation.
On est enfermé dans un emploi spécifique, spécialisé, et c'est ça le travail. À quoi on peut opposer la multiplicité du faire, une multiplicité d'activités. Là encore, les zapatistes nous livrent des expériences concrètes : par exemple, ceux qui ont une charge d'enseignement dans le système éducatif, eh bien, ils restent dans la mesure du possible paysans ; ils continuent à récolter leur café. Dans les écoles, il y a aussi la recherche d'une auto-suffisance. Donc, les élèves cultivent les terrains de l'école pour permettre leur alimentation, ils s'occupent à tour de rôle de l'entretien des bâtiments, de la cuisine… Donc, dans une école zapatiste, il n'y a pas de personnel qui aurait spécifiquement une fonction de direction, un autre qui aurait une fonction d'entretien. Élèves et enseignants partagent ces tâches, tout en continuant à être ancrés dans la vie agricole de ces villages. Et en plus, ils ont aussi une activité artisanale (ils fabriquent des vêtements, des sacs, construisent leurs maisons, *etc*). C'est ça la « dé-spécialisation » et je pense que c'est essentiel pour penser un mode d'organisation qui soit vraiment différent, hors des logiques de l'Économie.

CS : Une dernière question, pour conclure : si on veut s'intéresser de plus près au mouvement zapatiste – voire s'engager davantage –, pourriez-vous nous donner quelques conseils ?

JB : Oui, effectivement, je pense que cette expérience mérite qu'on s'y intéresse (les expériences d'alternatives à la fois radicales, relativement amples et tenaces ne sont pas si nombreuses, aujourd'hui). Quant à lui apporter une forme de soutien, pour contribuer à sa résistance face à toutes les formes d'agression qui s'emploient à l'affaiblir ou à la faire disparaître, c'est plus que légitime.

Pour s'informer, il y a plusieurs sites en français. Il y a le site du Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte [cspcl.ouvaton.org], qui traduit les communiqués et donne des informations. Il y a un autre site qui donne pas mal d'informations sur les zapatistes, ainsi que sur d'autres luttes qui présentent avec eux des affinités, et qui s'appelle « La voix du jaguar » [www.lavoiedujaguar.net]. Et puis, si on le peut, il est possible de se rendre sur place. Les zapatistes organisent régulièrement des grandes rencontres internationales ; en décembre 2014, ils ont organisé le Festival mondial des résistances et des rébellions, avec plusieurs milliers de personnes, de trente ou quarante pays ; pas mal de gens étaient venus de France, et d'Europe en général. La proposition des Zapatistes, c'est de construire un réseau planétaire de luttes et de résistances, ce qu'ils appellent la *Sexta*, en référence à la sixième déclaration de la forêt Lacandone [juillet 2005] dans lequel, pour la première fois, ils avaient fait cette proposition, sur une base anti-capitaliste et refusant la politique institutionnelle. Ce réseau est en cours de constitution, et ça me semble une proposition intéressante. Enfin, cette année, ils organisent deux rencontres internationales, l'une au mois de juillet, qui est consacrée aux arts, et une autre au mois de décembre, qui sera consacrée aux sciences – parce qu'ils expliquent que les arts et les sciences sont essentiels pour la construction des mondes non capitalistes que nous souhaitons. Ce sont deux axes de pratiques et de réflexions plutôt inattendus, car ce sont généralement des questions plus explicitement politiques qui font l'objet de ces rencontres, comme par exemple, en 2015, le séminaire international intitulé « La pensée critique face à l'hydre capitaliste », dont les réflexions seront du reste publiées en français à l'automne.

Jérôme Baschet, *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien-vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte, Collection « L'horizon des possibles », 2014, 206 p.
Sur l'expérience zapatiste, on pourra également consulter, du même auteur : Jérôme Baschet, *La rébellion zapatiste*, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 2005, 324 p.

* * *

« Nous faisons reculer l'horizon borné de tous les localismes. Ce n'est pas pour rien que la corde internationale vibre si fort dans le marxisme révolutionnaire, ni qu'au contraire la pensée opportuniste rend un son d'isolement national. »
(Rosa Luxemburg)

Critique Sociale n° 39, septembre-octobre 2016

Numéro bouclé le 4 septembre 2016.

Bulletin d'informations et d'analyses pour la conquête de la démocratie et de l'égalité

Notre but est de contribuer à l'information et à l'analyse concernant les luttes sociales et les mouvements révolutionnaires dans le monde. Nous nous inspirons du « marxisme », en particulier du « luxemburgisme », certainement pas comme des dogmes (qu'ils ne sont en réalité nullement), mais comme des outils contribuant au libre exercice de l'esprit critique, à l'analyse de la société, et à la compréhension de sa nécessaire transformation par l'immense majorité. Internationalistes, nous combattons le système capitaliste et toutes les formes d'oppression (sociales, politiques, économiques, ethniques, de genre). Nous militons pour que « l'émancipation des travailleurs soit l'œuvre des travailleurs eux-mêmes », pour une société démocratique, libre, égalitaire et solidaire : une société socialiste, au véritable sens du terme.

www.critique-sociale.info contact@critique-sociale.info

Démocratie - Liberté - Egalité - Solidarité / Democracy - Freedom - Equality - Solidarity
Democracia - Libertad - Igualdad - Solidaridad / Demokratie - Freiheit - Gleichheit - Solidarität
Democrazia - Libertà - Uguaglianza - Solidarietà / Demokrácia - Szabadság - Egyenlõség - Osszetartás